leri şunlardır: *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân; Kitâbü'ṭ-Ṭalâḳ; Kitâbü'l-Velâ'; el-Muvażżaḥ fi'l-fıḳh* (Müzenî'nin *el-Muḫtaṣar*'ına reddiye olarak yazılmıştır); *el-Mübhic* (İbnü'n-Nedîm ve Dâvûdî'nin *el-Müncih* adıyla zikrettikleri eser bu kitap olmalıdır); *el-Ḳāmi' li'l-müteḥâmili'ṭ-ṭâmi'* (Dâvûd ez-Zâhirî'den ders almakla birlikte usul ve fürûa ilişkin bazı meselelerde ona muhalefet eden Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kāsânî'ye reddiye olarak kaleme alınmıştır, Şîrâzî, s. 176); *ed-Dâmiġ* (müellif bu eserini kendisine muhalefet edenlere karşı yazmıştır, Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XV, 77); *el-Müfṣıḥ*. İbnü'n-Nedîm, Ali b. Abdülazîz b. Muhammed ed-Dûlâbî'nin, *er-Red 'alâ İbni'l-Muġallis* adıyla bir kitap yazdığını bildirmektedir (*el-Fihrist*, s. 292).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Bekir es-Sûlî, *Aḫbârü'r-Râżî-Billâh ve'l-Müttaḳi-Lillâh* (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 83; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 272-273, 292; Hatîb, *Târîḫu Baġdâd*, IX, 385; Şîrâzî, *Ṭabaḳātü'l-fuḳahâ'*, s. 176, 177, 178; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam* (Atâ), XIII, 362-363; Ebü'l-Fidâ, *el-Muḫtaṣar*, II, 90; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XV, 77-78; a.mlf., *Târîḫu'l-İslâm: sene 321-330*, s. 149-150; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, VI, 323; Safedî, *el-Vâfî*, XVII, 41; İbn Ke-

ABDULLAH b. MUKAFFA'

عبد الله بن المقفع

bk. İBNÜ'l-MUKAFFA'
İran asıllı mütercim, edip ve kâtip.

İBNÜ'l-MUKAFFA'

(ابن المقفّع)

Ebû Muhammed (Ebû Amr)
Abdullāh (Rûzbih / el-Mübârek)
b. el-Mukaffa' (Dâdeveyh)
(ö. 142/759)

İran asıllı mütercim, edip ve kâtip.

Muhtemelen 106 (724) veya 102 (720) yılında İran'ın Cûr (Fîrûzâbâd) kasabasında dünyaya geldi. Hûz'da (Hûzistan / Ahvaz) doğduğuna dair rivayetler (İbnü'n-Nedîm, s. 522) Cûr'un Hûz şeklinde okunmasından kaynaklanmış olmalıdır. Asıl adı Rûzbih'tir. Hayatının sonuna kadar Mecûsî olarak yaşayan babası Dâdeveyh, Haccâc'ın vergi tahsildarı iken görevini kötüye kullandığı gerekçesiyle kendisine işkence yapılmış, bu yüzden eli sakat kaldığı için "Mukaffa'" (eli büzülmüş, çolak) lakabıyla tanınmıştır. Onun lakabını "Mukaffi'" (sepet ve küfe yapıp satan) şeklinde kaydedenler de vardır. İlk eğitimini Cûr'da Fars kültürü ve Mecûsî geleneğine göre aldığı anlaşılan İbnü'l-Mukaffa', babasının Dîvânü'l-harâc'daki görevi sebebiyle küçük yaşta Basra'ya gitti. Basra'daki ortamdan etkilenen ve Arap geleneğine uyarak oğluna Ebû Amr künyesini veren Dâdeveyh onun iyi bir eğitim görmesi için özen gösterdi ve zamanın ediplerinin meclislerine devam etmesini sağladı (Belâzürî, III, 218). İbnü'l-Mukaffa', Basra'da fesahatiyle ünlü Yemen asıllı Âl-i Ehtem'in himayesinde olmaları sebebiyle (Câhiz, I, 355) bu aileden fasih Arapça öğrendiği gibi, Basra civarındaki bedevî kabilelerle de yakın ilişki kurarak Ebü'l-Câmûs el-A'râbî ve Ebü'l-Gûl el-A'râbî gibi fesahatiyle tanınan bedevîlerden Arap diline dair sağlam bilgiler edindi. Dinî, ilmî ve felsefî fikirlerin harmanlandığı zengin bir kültür merkezi olan Basra'da dönemin yönetici ve ediplerinden Ma'n b. Zâide, Müslim b. Kuteybe, İbn Ebû Leylâ, İbn Şübrüme, Ammâr b. Hamza, Abdülhamîd el-Kâtib ve Halîl b. Ahmed gibi şahsiyetlerin meclislerine devam etti. Başta Arap dili ve edebiyatı olmak üzere Fars, Hint, Yunan kültürleri hakkında geniş bilgi sahibi oldu.

Memuriyet hayatına babası gibi kâtiplikle başlayan İbnü'l-Mukaffa', Emevîler döneminin sonlarında Irak Valisi Ömer b. Hübeyre'nin oğulları olan Basra ve Kûfe Valisi Yezîd ile Kirman Valisi Dâvûd'un kâtipliklerini yaptı. Abbâsîler döneminde Halife Mansûr'un amcalarından Basra Valisi Süleyman b. Ali'nin kâtibi iken halifeyle tanışma imkânı buldu. Halifenin isteği üzerine, daha önce Farsça'ya çevrilmiş bazı Yunan klasiklerini Farsça'dan Arapça'ya tercüme etti. Ardından Kirman Valisi Îsâ b. Ali'nin hizmetine girdi ve asıl şöhretine onun döneminde (750-752) kavuştu. O zamana kadar Mani ve Mezdek dinleriyle karışık Mecûsî inancına sahip olan İbnü'l-Mukaffa', bir akşam yemeğinde bir çocuğun okuduğu Kur'an'ın etkisi ve Îsâ b. Ali'nin teşvikiyle davetliler huzurunda İslâmiyet'i kabul etti. Bu tarihten sonra Abdullah b. Mukaffa' olarak tanındı. Yeni doğan oğluna Muhammed adını verdiği için Ebû Muhammed künyesiyle de anıldı. Bir süre Halife Mansûr'un amcalarından Ahvaz ve Musul Valisi İsmâil b. Ali'nin yanında çalıştı. Onun çocuklarının eğitimiyle meşgul oldu. Bir müddet Nîşâbur Valisi Mesîh b. Havârî'nin kâtipliğini yaptı (Cehşiyârî, s. 105). İbnü'l-Mukaffa' müslüman olduktan sonra fazla yaşamamış, tercih edilen görüşe göre 142 (759) yılında Basra'da öldürülmüştür. Muhammed Kürd Ali ise onun eserlerinin sayısına ve muhtevasına bakarak altmış yaşlarında öldürülmüş olduğunu ileri sürmüştür. Ölüm tarihini 143 (760) veya 145 (762) olarak zikreden kaynaklar da vardır.

İbnü'l-Mukaffa'ın katledilmesinin sebebi ve şekli hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. En güvenilir rivayete göre, Mansûr'un hilâfetini kabul etmeyip isyan eden amcası ve Suriye Valisi Abdullah b. Ali, Ebû Müslim-i Horasânî kumandasında gönderilen orduya yenilince kardeşleri Îsâ ile Süleyman'ın himayesine sığınmıştı. Bunlar Mansûr'dan Abdullah için af talebinde bulununca halife, yazılı olarak eman dilemeleri halinde Abdullah'ı bağışlayacağını vaad etmişti. Ancak vaadine rağmen emannâmenin bir açığını bulup Abdullah'ı mutlaka cezalandırmayı düşünüyordu (Cehşiyârî, s. 104). Bu sırada Îsâ b. Ali'nin kâtibi olan İbnü'l-Mukaffa'ın kaleme aldığı ve büyük bir zekâ eseri olan yorumlara kapalı, ağır ihtiyat şartlarıyla dolu bir üslûpla yazılan emannâmede (Ya'kūbî, II, 368) açık bulamayınca, halifenin şartlardan birini ihlâl ettiği takdirde karıları boş, köleleri âzat edilmiş, biatı bâtıl olacağı, bütün dinlerde kâfir sayılacağı (Cehşiyârî, s. 104) şeklindeki ağır şartlara kızarak Basra Valisi Süfyân b. Muâviye'ye İbnü'l-Mukaffa'ın katledilmesi için tâlimat gönderdi. Nîşâbur valisi iken şehrin önceki valisi Mesîh b. Îsâ ile aralarında çıkan ihtilâfta Mesîh'in tarafını tuttuğu için İbnü'l-Mukaffa'a düşman olan Süfyân'ın, İbnü'l-Mukaffa'ın organlarını birer birer kesip ateşe veya kuyuya attığı yahut onu bir hamama hapsederek öldürttüğü nakledilmektedir (Belâzürî, III, 221-222; Cehşiyârî, s. 104). Şiî müelliflerinden Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî el-Kummî *Kitâbü'l-Maḳālât ve'l-fıraḳ* adlı eserinde, Süfyân tarafından yakalanan İbnü'l-Mukaffa'ın Mansûr'a götürülüp teslim edilmek istenince zehir içerek veya kendini asarak intihar ettiğini kaydeder. Câhiz de İbnü'l-Mukaffa'ın yukarıda belirtilen sebeple öldürüldüğünü söyler (Şevkī Dayf, III, 509). Onun *Risâletü'ṣ-ṣaḥâbe*'sinde Abbâsîler'in siyasetini ve Mansûr'un idaresini açıkça eleştirmesi, hatta Tâhâ Hüseyin'e göre bu risâlenin Mansûr'a karşı bir ihtilâl beyannâmesi mahiyetinde olması (*Min Ḥadîṣi'ş-şi'r ve'n-nesr*, s. 41), ayrıca *Kelîle ve Dimne*'sinde Mansûr'un istibdat idaresine karşı üstü kapalı tenkitlerinin bulunması sebebiyle öldürüldüğü de ileri sürülmektedir (Ömer Ferruh, *el-Minhâc*, II, 83). Fars

dinine, siyaset, idare ve kültürüne dair Arapça'ya çevirdiği birçok eserin İslâm kültürüne karşı Fars kültürünü yayma gayreti ve Fars asabiyeti gütme olarak algılanmasını katledilmesinin sebepleri arasında sayanlar da vardır.

Sahâbeden sonra Arap'ın en zekisinin Halîl b. Ahmed, Acem'in en zekisinin de İbnü'l-Mukaffa' olduğu kaydedilir. Onun sahip olduğu ahlâkî erdemlerin yanı sıra, Arap-Fars dil ve kültürüne olan derin vukufu gibi sebeplerle kendisini çekemeyenlerin kin ve husumetlerinin kurbanı olduğu söylenebilir. Hür fikirleri ve özellikle toplumda hukuku hâkim kılarak şahsî ve keyfî yönetime son verme yolundaki gayretleri, ıslah taraftarı olması, idarenin zayıf noktalarını çekinmeden belirtmesi yanında, idarecilerin suistimallerini yüzlerine karşı söyleyecek cesareti kendisinde bulması genç yaşta katledilmesini hazırlayan önemli etkenlerdir.

İbnü'l-Mukaffa'ın öldürülmesinin en önemli sebeplerinden biri de başta kendisine nisbet edilen *Muʿârażatü'l-Ḳur'ân* olmak üzere Mezdek, Mani, Zerdüşt gibi Fars din ve inançlarına ait birçok kitabı Arapça'ya çevirmesi veya telif etmesinden dolayı zındıklıkla itham edilmesidir. Câhiz, İbnü'l-Mukaffa'ın İran din ve inançlarına ait bu tür eserleri onları eleştirmek amacıyla yazdığını söyler. Câhiz'e göre İbnü'l-Mukaffa', din ve inançların anlatım ve tasvirinde başarılı olmasına karşılık eleştiri yeteneği zayıf olduğu için yanlış anlaşılmıştır. Ayrıca kendi isteğiyle müslüman olup Abdullah adını alan ve oğluna Muhammed adını veren bir kimsenin zındık olması uzak bir ihtimaldir. Aslında İbnü'l-Mukaffa'ın gerçek amacı, Farsça'dan çevirdiği Aristo mantığına dair kitaplarla İslâm toplumunun dil ve düşüncesine, Fars siyaset ve tarihine dair çevirileriyle İslâm siyaset ve idaresine, Hint hikmetine dair eserlerle de fert ve toplumun hayatına yeni açılımlar kazandırmaktı. Bu amaçla telif ettiği eserlerin birçoğunu ahlâk, edep ve eğitim konularına ayıran, İslâm'ın önemsediği değerleri daha çok akla dayalı olarak işleyen İbnü'l-Mukaffa'ın eserlerinin hiçbirinde İslâm'a aykırı bir görüş veya kendisinin zındık olduğunu gösteren bir delil yoktur (Muhammed Kürd Ali, *Ümerâ'ü'l-beyân*, I, 122; Ahmed Emîn, I, 223 vd.). *Kelîle ve Dimne*'nin baş tarafında yer alan bölümde, bütün din ve inançların taklit ve geleneğe dayalı olma özelliğini eleştiren kısımların bulunmasının İbnü'l-Mukaffa'a zındıklık ithamında etkili olduğu öne sürülmektedir. Theodor Nöldeke ve bazı araştırmacılar, Enûşirvân'ın kâtibi Büzürcmihr'e ait olan bu bölümün İbnü'l-Mukaffa' tarafından yazıldığını iddia etmişlerdir. Ancak bu kısmın, *Kelîle ve Dimne*'nin Arapça tercümesi dışındaki nüshalarda da bulunması (Ross, IV [1927], s. 449 vd.) İbnü'l-Mukaffa'ın mütercim durumunda olduğunu kesin biçimde kanıtlamaktadır.

İbnü'l-Mukaffa'a nisbet edilen, Kur'an'a ve İslâm inançlarına karşı Maniheizm'i savunan *Muʿârażatü'l-Ḳur'ân* adlı eserin ona ait olması imkânsız veya en azından şüphelidir. Çünkü İbnü'l-Mukaffa' gibi çok ünlü bir edip tarafından yazılmış, İslâm toplumu içinde tepki uyandırması gereken böyle bir eserden zındıklara reddiyeler yazan Iraklı kelâmcıların haberdar olmaması mâkul görünmemektedir. Öte yandan eser, İbnü'l-Mukaffa' gibi bir edipten beklenen edebî muâraza üslûbuyla değil cedelci bir üslûp ve savunmacı bir anlayışla yazılmıştır. Maniheizm'e ait fikirler, bu kitabı bir Maniheizm müdafiinin yazmış olabileceğini düşündürmektedir. Kuvvetli bir ihtimalle II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısında Irak dışında bir Mani savunucusu tarafından yazılan eser, bu tarihte veya Zeydî müellifi Kāsım er-Ressî'nin (ö. 246/860) kitap üzerine kaleme aldığı reddiyenin (bk. bibl.) telifinden biraz önce İbnü'l-Mukaffa'a nisbet edilmiş olmalıdır. Reddiye müellifinin Hicazlı olduğu, bu tarihte Hicaz'da Mani dininin müntesipleri bulunduğu da dikkate alınmalıdır (Chokr, s. 206). Ayrıca Ressî dışında eski kaynakların hiçbirinde onun hakkında böyle bir itham görülmez. Halîl b. Ahmed ve Câhiz gibi ediplerin kendisinden övgüyle söz ettiği İbnü'l-Mukaffa'ı III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren zındık, mülhid, mel'un, Maniheist olarak itham etmek bir gelenek halini almıştır (Bâkıllânî, s. 35; Şerîf el-Murtazâ, I, 93-94; Bîrûnî, s. 132; Abdülkādir el-Bağdâdî, III, 409-410). Daha sonra gelen bazı kişilerin, onun şöhretinden yararlanarak başta *Muʿârażatü'l-Ḳur'ân* olmak üzere telif ettikleri bazı risâleleri ona izâfe etmiş olmaları da kuvvetle muhtemeldir. *Muʿârażatü'l-Ḳur'ân*'ın bazı parçalarını bulan J. van Ess de bu kitabı ona izâfe edilen bir eser olarak tanıtmıştır (bk. bibl.). Söz konusu ithamın yaygınlık kazanmasında Ressî'nin yazdığı reddiyenin büyük payının olduğu muhakkaktır. Ressî'nin eseri, Michelangelo Guidi tarafından İtalyanca tercümesiyle birlikte *Kitâbü'r-Red ʿale'z-zındîḳ el-laʿîn İbnü'l-Muḳaffaʿ* adıyla yayımlanmıştır (Roma 1927).

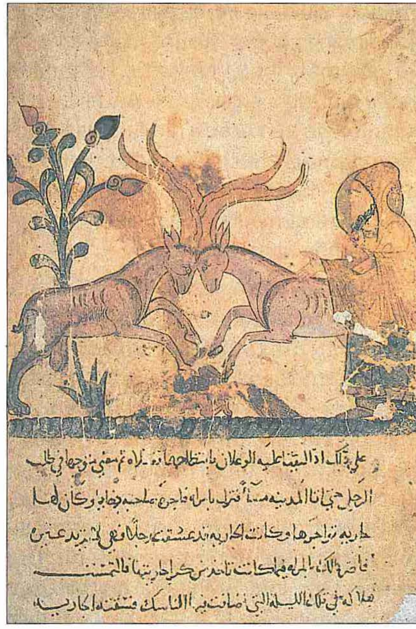
Sınır komşusu olduğu Bizans'ın idarî teşkilâtının tesiri dışında başka kültürlere kapalı olan Emevîler devrinden sonra yabancı kültür ve medeniyetlere, özellikle İran asıllı Bermekî vezirlerin de etkisiyle Fars kültürüne kapılarını açan, onlardan âzami istifade imkânları arayan Abbâsîler'in ilk yıllarında İbnü'l-Mukaffa' tercüme ve telif eserleriyle Arap, Fars, Hint ve Yunan kültürlerini kaynaştırmış, bu kültürlerden faydalanarak zamanın yönetimine çeşitli alanlarda önerilerde bulunmuştur. Nitekim Farsça'dan Arapça'ya çevirdiği eserlerin çoğu, Abbâsîler'e göre daha eski ve köklü bir yönetim düzenine sahip olan Sâsânî saray âdâbına aittir. Bu eserleri aynen çevirmekle yetinmeyen İbnü'l-Mukaffa', bunları İslâm toplum düzenine uyarlamak amacıyla gerekli tasarruflarda bulunmuştur (Gibb, s. 252-253). Mütercim Fars kültür, tarih, siyaset, âdet ve gelenekleriyle dinî hayatına dair bu çevirilerinin bir kısmını bizzat Halife Mansûr'un emriyle yapmıştır. Mansûr'a siyasî ve idarî konularda tavsiyelerde bulunmuş, tarımla uğraşan sınıfların durumlarının sağlamlaştırılıp saltanatın askerî gücünün bunlara dayandırılmasını, Emevîler'den yana olanların gönüllerinin alınmasını, din adamlarının devlete bağlanarak ulemânın resmî hiyerarşi içinde tutulmasını ve hukukî meselelerdeki kararlarda nihaî olarak halifenin yetkili kılınmasını teklif etmiştir (Ahmed Emîn, I, 205-216).

Halife II. Mervân'ın kâtibi Abdülhamîd el-Kâtib ve İbnü'l-Mukaffa'dan önce Arap nesri, aralarında mantıkî bir irtibat bulunmayan, garip ve nâdir kelimelerin yoğun şekilde kullanıldığı özlü sözler ve kopuk cümlecikler şeklindeydi. Lafzı az, anlamı geniş söz (îcâz) belâgat sayılıyordu. İlk defa İbnü'l-Mukaffa', "el-mübâşirü'l-Mukaffaî" veya "el-üslûbü'l-müsâvî" diye anılan yeni bir ifade tarzının çığırını açmıştır. Bu yeni üslûpta cümleler daha uzun, lafızlar daha kolay ve halkın anlayışına yakın, lafızla mâna nicelik itibariyle denktir. Cümleler arasında mantıkî silsile ve irtibat hâkim olup hikâye ve inşâ tarzları mezcedilmiştir. İbnü'l-Mukaffa', lafız güzelliğinden çok mâna güzelliğine özen gösterdiğinden eserlerinde başta seci olmak üzere lafzî sanatlara nâdiren ve çoğunlukla alay ifadesi olarak yer vermiştir. Kullandığı mânaya ilişkin sanatlara tabiilik hâkimdir. Güç ve anlaşılmaz kelimelerden uzak, açık, abartısız, gerçekçi bir anlatımın yoğunlaştığı nesrinde Fars ve Arap üslûplarını mezcetmiş, Kur'an'ın üslûbundan etkilenerek onun lafız, tâbir ve

kıssalarından iktibaslar yapmıştır. Abdülhamîd'den sonra Arap nesrinin ilk önemli ismi olan müellifin üslûbunun Abdülhamîd'inkinden farkı cümleler arasında mantıkî irtibat bulunması, cümlelerin lafzî ve sunî süslerden uzak olmasıdır. Tercüme kokusu hissettirmeden, açık ve akıcı bir dille yaptığı çevirilerinde de bu üslûp özellikleri kendini gösterir. İnce felsefî fikirlerin ve mantıkî kıyasların hâkim olduğu *el-Edebü'ṣ-ṣaġīr* ile *el-Edebü'l-kebîr*'inde zor ibarelerin bulunması bu kitapların felsefî nitelik taşımasının tabii sonucudur (Hannâ el-Fâhûrî, s. 54-58; Ali Şelak, II, 28-29). İbnü'l-Mukaffa'a göre belâgat, sıradan bir kimsenin bile söyleyebileceği zannını uyandıracak derecede yalın ve basit olan (sehl-i mümteni) sözdür. Hatta maksadı en iyi anlatan her çeşit vasıtayı, yerinde bir sükûtu ve bir hareketi bile belâgat kapsamında görür (Câhiz, I, 115).

İbnü'l-Mukaffa'ın sonraki nesiller üzerinde önemli etkileri olmuştur. *Kelîle ve Dimne* çevirisiyle Arap edebiyatına fabl türü hikâye tarzını getirmiş, bu eser Sehl b. Hârûn, İbnü'l-Hebbâriyye, Ebü'l-Alâ el-Maarrî ve Şehâbeddin İbn Arabşah gibi birçok müellif tarafından taklit edilmiş, İhvân-ı Safâ risâlelerinde ondan iktibaslar yapılmıştır. Attâbî (Külsûm b. Amr), Mütenebbî, Maarrî gibi şairler, şiirlerinde İbnü'l-Mukaffa'ın hikmetli sözleriyle görüşlerinden alıntı yaptıkları gibi İbn Kuteybe *ʿUyûnü'l-aḫbâr*, İbn Abdürabbih *el-ʿİḳdü'l-ferîd*, Turtûşî *Sirâcü'l-mülûk*'ünde onun nesir üslûbundan etkilenmiştir. Fârâbî ile İbn Sînâ siyaset, dostluk ve valilerle ilgili görüşlerinde *Kelîle ve Dimne*'nin tesirinde kalmışlardır. Ayrıca saray ve muaşeret âdâbı, adliye ve maliye teşkilâtı, hükümdar-tebaa ilişkileri gibi konularda yenilikçi fikirleri daha sonraki halifeler tarafından benimsenmiştir (Hannâ el-Fâhûrî, s. 52-54). Ebû Temmâm'ın *el-Ḥamâse*'sinde yer alan, Yahyâ b. Ziyâd el-Hârisî için nazmettiği kısa bir mersiyesiyle (Hatîb et-Tebrîzî, II, 333-334) rûmî aylara dair didaktik bir kasidesi dışında İbnü'l-Mukaffa'ın şiiri bilinmemektedir. İbnü'l-Mukaffa' bazı yazarlarca, kendisi gibi edip ve mütercim olan ve Yahyâ el-Bermekî için Aristo'nun bazı kitaplarını Yunanca'dan Arapça'ya çeviren oğlu Muhammed b. İbnü'l-Mukaffa' ve Kıptî hıristiyan patriği Ebû Bişr Sâvîrûs İbnü'l-Mukaffa' ile karıştırılmıştır (Ali Şelak, II, 14).

Eserleri. A) Tercümeleri. 1. *Kelîle ve Dimne*. İbnü'l-Mukaffa'ı üne kavuşturan en önemli eseri olup Hüsrev I. Enûşirvân



İbnü'l-Mukaffa'ın *Kelîle ve Dimne* tercümesinden minyatürlü bir sayfa (Münih Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Arab, nr. 616, vr. 48b)

zamanında tabip Berzeveyh (Berzûye) tarafından Hindistan'dan getirilip Pehlevîce'ye tercüme edilen *Panchatantara*'nın (beş makale / söz / nasihat / ders) Arapça'ya çevirisidir. Aslı Sanskritçe olan eser, Hint Hükümdarı Debşelim'in emriyle veziri Beydebâ tarafından kaleme alınmıştır. Hayvanların diliyle yazılmış hikâyelerden (fabl) oluşan eserin adı iki çakal kardeşten (Kelîle, Dimne) gelir. *Kelîle ve Dimne* Farsça, Arapça, Süryânîce, İngilizce, İtalyanca, Almanca ve Fransızca gibi çeşitli dillere çevrilmiş, Arapça çevirisi ilk defa Silvestre de Sacy tarafından *Calila et Dimna ou fables de Bidpai* adıyla yayımlanmış (Paris 1816), daha sonra Bulak, Kahire ve Beyrut'ta birçok baskısı yapılmıştır (bk. KELÎLE ve DİMNE). **2. *Siyerü'l-mülûk* (*Siyerü mülûki'l-ʿAcem, Ḫudâynâme*).** III. Yezdicerd zamanında Sâsânî Devleti'nin resmî salnâmelerinden faydalanılarak kaleme alınmış *Ḫudâynâmec* adlı Pehlevîce tarihin tercümesidir. Başta Firdevsî'nin *Şâhnâme*'si olmak üzere Sâsânî tarihi üzerine kaleme alınan Farsça ve Arapça kitaplara doğrudan veya dolaylı olarak kaynak teşkil eden eser üzerinde Mario Grignaschi, *Nihâyetü'l-ireb fî aḫbâri'l-Fürs ve'l-ʿArab* adlı anonim kitapla karşılaştırarak geniş bir çalışma yapmıştır (bk. bibl.). Reynold Aleyne Nicholson, *Siyerü'l-mülûk*'ü Arap tarihçilerinin tarih yazımı konusunda örnek aldıklarını söyler (*A Literary History of the Arabs*, s. 348). **3. *Kitâbü'l-Âyîn* (*Kitâbü'r-Rüsûm*).** Sâsânî devlet ve toplum teşkilâtıyla Fars âdet ve âdâbından bahseden Pehlevîce *Âyennâmec*'in çevirisi olup günümüze ulaşmamıştır. İbn Kuteybe'nin *ʿUyûnü'l-aḫbâr*'ı (I, 8, 18, 62; III, 221, 278; IV, 59) başta olmak üzere bazı kitaplarda eserden nakiller bulunmaktadır. **4. *Risâletü Tenser*.** Erdeşîr-i Bâbekân'ın oğlu zâhid ve bilge şehzade Tenser'in Taberistan Hükümdarı Cüşnesf Şah'ın (Güşnesf Şah) mektubuna yazdığı, Pehlevîce *Nâme-i Tenser* adıyla bilinen cevabın tercümesidir (İbn İsfendiyâr, s. 10). Siyasî ve ahlâkî meselelere dair olan mektubun aslı ve İbnü'l-Mukaffa'ın Arapça çevirisi kayıptır. İbn İsfendiyâr'ın *Târîḫ-i Ṭaberistân*'ında Arapça tercümenin özetinin Farsça çevirisi yer almaktadır. Darmesteter Farsça çeviriyi Fransızca tercümesiyle birlikte ayrıca neşretmiştir (*JA*, seri IX, III [1894], s. 185 vd., 502 vd.). Risâlenin eski bir yazmaya dayanan daha iyi bir neşri Mustafa Mînovî tarafından gerçekleştirilmiştir (Tahran 1311 hş. / 1932). **5. *Kitâbü't-Tâc fî sîreti Enûşirvân*.** Nûşirevân'ın hayat hikâyesiyle hükümdarlara nasihatleri ve uymaları gereken kurallara dair bilgileri içeren risâlenin tercümesidir. İbn Miskeveyh'e göre eser bizzat Nûşirevân tarafından yazılmıştır. Ebû Ali Miskeveyh'in *Tecâribü'l-ümem*'i ile İbn Kuteybe'nin *ʿUyûnü'l-aḫbâr*'ında (I, 5, 11) eserden bazı nakiller yer almaktadır. **6. *Kitâbü's-Segîserân*.** Türkler'le İranlılar arasındaki savaşlardan, Siyavuş, Rüstem-i Zâl, İsfendiyâr ve Kuştâb gibi eski İran destan ve menkıbelerinden bahseden eserin tercümesi olup *Ḫudâynâme*'de bulunmayan birçok bilgiyi ihtiva etmesi bakımından önemlidir (Christensen, *Les Kayanides*, s. 142 vd.). **7. *Kitâbü'l-Peykâr*.** Keyânîler tarihinden ve İsfendiyâr'ın savaşlarından bahseden eserin çevirisidir (*a.g.e.*, s. 143). **8. *Kitâbü Mazdek*.** Sâsânîler zamanında Zerdüşt'ün dinini terkeden başrahip Mazdek'in hayatını, Nûşirevân'ın babası Kral I. Kubâd ile olan münasebetlerini anlatan Pehlevîce kitabın tercümesidir (Christensen, *Le règne*, s. 44 vd.). Nöldeke'ye göre eser Mazdeizm'le ilgili olmayıp edebî bir kitaptır (Ahmed et-Tavîlî, s. 21). Edebî bir üslûpla yazılmış, roman ve hikâye tarzı anlatımın hâkim olduğu eserden Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*'si (s. 260-284) başta olmak üzere birçok kitapta nakiller bulunmaktadır.

9. *Kitâbü Melikin min mülûki'l-Fürs li-ra'iyyetih* (Köprülü Ktp., nr. 2366). **10.** *Kitâbü'l-Manṭıḳ.* Aristo'nun mantığa dair *Categorias (Kitâbü'l-Maḳūlât), Peri Hermenaias (Kitâbü'l-ʿİbâre)* ve *Analytica (Kitâbü'l-Ḳıyâs)* adlı üç eseriyle Porphyrios'un sûrî mantıkla ilgili *Eisagoge (Îsâġūcî)* adlı kitabının Pehlevîce'ye yapılmış tercümelerinin telhis ve şerhlerle Arapça'ya çevirisidir. Bazı yazmalarda (Haydarâbâd Âsafiye Ktp., nr. 179) İbnü'l-Mukaffa'ın oğlu Muhammed b. Abdullah'a nisbet edilen bu çeviriler İbn Bihrîz'in *Ḥudûdü'l-manṭıḳ* adlı eseriyle birlikte neşredilmiştir (Tahran 1978).

B) Telifleri. **1.** *el-Edebü'l-kebîr (ed-Dürretü'l-yetîme [fî ṭâ'ati'l-mülûk], el-Ḥikmetü'l-medeniyye, es-Siyâsetü'l-medeniyye, Kitâbü'l-Âdâb, Risâle fi'l-aḫlâḳ, Risâle fî mekârimi'l-aḫlâḳ ve's-siyâseti'l-medeniyye).* Bir mukaddime ile iki bölümden oluşan eserin mukaddimesinde eskilere uymanın, onların ilim ve eserlerinden faydalanmanın önemine temas edildikten sonra birinci bölümde hükümdar, vezir ve valilerin idarî ve siyasî davranışlarından, ikinci bölümde insanlar arası ilişkilerden, görgü kurallarından ve gerçek dostun vasıflarından söz edilmiştir. Ebü'l-Hasan el-Âmirî, bu eserin Zerdüşt'ün kutsal kitabı Avesta'da yer alan ahlâkî öğütlere dayandığını ileri sürmektedir (*el-İʿlâm*, s. 160-161). Kitabın birçok neşri arasında Emîr Şekîb Arslan (Kahire 1311/1893), Muhammed Hasan el-Mersafî (Kahire 1331/1913), Ahmed Zekî Paşa (İskenderiye 1330; Kahire 1914), Muhammed Kürd Ali (*Resâ'ilü'l-büleġâ'* içinde, Kahire 1331/1913) ve Ahmed Rif'at el-Bedrâvî (Beyrut 1974) neşirleri zikredilebilir. Esere Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından *ʿIẓatü'l-elbâb ve ẕeḫîretü'l-iktisâb* adıyla bir tetimme yazılmıştır (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 236). *el-Edebü'l-kebîr* Hollandaca, Fransızca ve Almanca gibi dillere çevrilmiş, ayrıca üzerinde çalışmalar yapılmıştır (*a.g.e.*, a.y.). **2.** *el-Edebü'ṣ-ṣaġîr.* Bir mukaddime ile bir bölümden ibaret olan eserin mukaddimesinde, aklın edebe ihtiyacı ve aklın gelişmesinde edebin etkisi üzerinde durulduktan sonra akıllı insanın nefsini terbiye etmeye çalışmasının gereğinden, nefis muhasebesi yaparak nefsini kötülüklerden arındırmasının öneminden, din-akıl ilişkisiyle Allah'ın varlığının bazı delillerinden söz edilmektedir. Hükümdar, vezir ve valilere dair âdâbın yanında özellikle avama yönelik ahlâkî öğütler, vecizeler ve hikmetlerin yer aldığı eserdeki bazı sözler *Kelîle ve Dimne*'de de geçmektedir. Kitabın çeşitli neşirleri içinde Ahmed Zekî Paşa (Kahire 1329/1911), Muhammed Mudar (Kahire 1331, 1364), Muhammed Kürd Ali (*Resâ'ilü'l-büleġâ'* içinde, Kahire 1331/1913), Ahmed Ebû Halâka (Beyrut 1960), İn'âm Fevvâl (Beyrut 1960) ve Ömer Ebü'n-Nasr (Beyrut 1966) neşirleri sayılabilir. Her iki eser üzerinde Paule Charles Dominique (*Arabica*, XIII [Leiden 1965], s. 45-66) ve Müfîd Kumeyha (Riyad 1989), *el-Edebü'ṣ-ṣaġîr* üzerinde de Güstav Richter (*Islamica*, XIX [Leipzig 1931], s. 278-281) çalışma yapmış, Osman Reşer kitabın Arapça metniyle birlikte Almanca tercümesini yayımlamıştır (Stuttgard 1915). İbnü'l-Mukaffa'ın iki eserde de geçen "edep"ten kastı nefis ve ahlâk terbiyesidir. Onun bu konudaki açıklamaları İslâm'ın ruhuna uygun olmakla birlikte daha çok akla dayanmaktadır. Çünkü müellife göre ahlâk her şeyden önce akılla ilgilidir. Din, ahlâkın temeli olan iyi ile kötüyü bildirmemiş olsa bile akıl tabiatı gereği onları ayırt edebilir (Hannâ el-Fâhûrî, s. 26-27). Fars kültürünün hâkim olduğu bu iki eserde Yunan ve İslâm hikemiyâtına da yer verilmiştir. **3.** *el-Edebü'l-vecîz li'l-veledi'ṣ-ṣaġîr.* Müellifin, oğluna hitaben kaleme aldığı ahlâkî öğütlerden meydana gelir. Bu öğütlerinde özellikle şükretmek, sabırlı, sükûnet ve vakar sahibi olmak, kendini hüzünlere kaptırmamak, kendi aleyhine de olsa doğruluktan ayrılmamak gibi erdemleri tavsiye ettiği görülür. Eseri Muhammed Kürd Ali (*Resâ'ilü'l-büleġâ'* içinde, Kahire 1331/1913, s. 132-138), Muhammed İkbal (Kahire 1342) ve Muhammed Gufrânî el-Horasânî (Kahire 1943) yayımlamıştır. *el-Edebü'l-vecîz*, Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından Ebü'l-Feth Nâsırüddin Abdürrahîm b. Ebû Mansûr adına 633'te (1235) Farsça'ya tercüme edilmiştir (nşr. Gulâm-ı Hüseyin Âhenî, İsfahan 1961; nşr. Muhammed Taki Dânişpejûh, Tahran 1339). **4.** *Risâletü'ṣ-Ṣaḥâbe (Risâletü's-Siyâse, Risâletü'l-Hâşimiyye).* Halife Mansûr'a hitaben yazılmış siyasî, idarî, askerî, malî, adlî ve içtimaî aksaklıkları ve bunların çözümüne dair tavsiyeleri, sarayın iç sorunlarını, halifenin vezir, vali ve emirlerin seçiminde dikkat etmesi gereken hususları, halkın saraydan beklentilerini açık ve cesur bir dille ifade eden ıslahat programı niteliğinde önemli bir mektuptur. Öldürülmesinin sebepleri arasında görülen bu mektupta İbnü'l-Mukaffa', toplumu başı hükümdar olan piramit biçiminde tasavvur etmesiyle Eflâtun'un cumhuriyet teorisini hatırlatmakta, ancak önerdiği konuların birçoğunda Fars tarihinden, Sâsânî yönetim düzeninden esinlendiği görülmektedir. Risâle, İbnü'l-Mukaffa'ın yönetim ve toplum sorunlarına çözümler arayan bir fikir adamı kimliğini ön plana çıkarmaktadır. *Risâletü'ṣ-ṣaḥâbe, Mecelletü'l-Muḳtebes*'te (sy. 3 [Kahire 1326], s. 221-224), ayrıca Muhammed Kürd Ali (*Resâ'ilü'l-büleġâ'* ve *Ümerâ'ü'l-beyân* adlı eserleri içerisinde) ve Ali Şelak (II, 143-160) tarafından yayımlanmıştır. **5.** *Ḥikemü İbni'l-Muḳaffaʿ (Risâle fi'l-ḥikem).* Müellife ait hikmet ve vecizelerden derlenmiş olup Muhammed Kürd Ali (*Resâ'ilü'l-büleġâ'* içinde, Kahire 1331/1913, s. 118-120) ve Abdülazîz el-Hâncî (Kahire'de Filozof Beydebâ'nın hikemiyatı ile birlikte) tarafından, ayrıca İbn Teymiyye'nin *Kitâbü Şerḥi ḥadîsi'd-Dârî* kenarında (Kahire 1906) ve *Risâle fi'l-ḥikem* adıyla müstakil olarak (Kahire 1324) yayımlanmıştır. Michelangela Guidi'ye göre risâle sonradan telif edilip İbnü'l-Mukaffa'a nisbet edilmiştir. **6.** *Yetîmetü's-sulṭân.* Hikmetli sözler, ahlâkî öğüt ve tavsiyelere dair olan eseri Muhammed Kürd Ali (*Resâ'ilü'l-büleġâ'* içinde, s. 146 vd.) ve Ali Şelak (II, 125-143) neşretmiştir. **7.** *el-Yetîmetü'ṡ-ṡâniye.* İyi hükümdarla kötü tebaa arasındaki ilişkilere dair muhtemelen fabl tarzında bir eserdir. Rıdvân es-Seyyid'in anonim bir kitap olarak yayımladığı *el-Esed ve'l-ġavvâṣ*'ın (baskı yeri ve tarihi yok), üslûp benzerliği sebebiyle İbnü'l-Mukaffa'ın bu eserinin bir parçası olabileceği ileri sürülmüştür (*a.g.e.*, II, 27). **8.** *el-Ḳaṣîde fi'l-eşhüri (fi'ş-şuhûri)'r-rûmiyye (el-Mesîḥiyye ve şerḥuhâ).* Nisandan başlayarak rûmî ve Süryânî aylara ve bu aylardaki hava durumuna dair bilgiler veren bu kasideyi Osman Reşer "Die Qaçîde des İbn el-Moquffa' über die griechischen (Christlichen) monate" adıyla neşretmiştir (*Orientalische miszellen*, II [1926], s. 1-29). **9.** *Resâ'il.* Müellifin birkaç kısa mektubunu ihtiva etmekte olup Muhammed Kürd Ali tarafından *Resâ'ilü'l-büleġâ'* içinde yayımlanmıştır (Kahire 1331/1913). **10.** *Merṡiye.* Yahyâ b. Ziyâd el-Hârisî hakkındadır (A'lem eş-Şentemerî, I, 589). **11.** *el-Fevâ'id ve'l-ḳalâ'id.* Veciz sözlere dair olan eserin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'ndedir (nr. 2953). Ayrıca *Kitâbü (Tevzîʿu'd-dünyâ ve) Rubuʿu'd-dünyâ* adlı eser İbnü'l-Mukaffa'a nisbet edilmekte olup Makdisî'nin *el-Bed' ve't-târîḫ*'inde (IV, 150) bundan yapılmış nakiller mevcuttur.

İbnü'l-Mukaffa' hakkında çok sayıda çalışma yapılmıştır; bunların bazıları şunlardır: Halîl Merdem Bek, *İbnü'l-Muḳaffa'* (Dımaşk 1930); Muhammed Selîm el-Cündî, *ʿAbdullāh b. el-Muḳaffaʿ* (Dımaşk 1355/1936); Abdüllatîf Hamza, *İbnü'l-Muḳaffaʿ* (Kahire 1937); Hannâ el-Fâhûrî, *İbnü'l-Muḳaffaʿ* (Mısır 1957); Muhammed Gufrânî el-Horasânî, *ʿAbdullāh b. el-Muḳaffaʿ* (Kahire 1963-1965); Ahmed Ali, *İbnü'l-Muḳaffaʿ muṣliḥ ictimâʿî ṣaraʿahü'ẓ-ẓulm* (Beyrut 1968); Muhammed Sâdık Afîfî, *el-Medârisü'l-ʿArabiyye: Medresetü İbni'l-Muḳaffaʿ* (Beyrut 1971); Cûrc (Georges) Gureyyib, *ʿAbdullāh b. el-Muḳaffaʿ: Dirâse fi'l-edeb ve't-târîḫ* (Beyrut 1971, 1975); Victor el-Kik, *İbnü'l-Muḳaffaʿ edîbü'l-ʿaḳl* (Beyrut 1973); İbrâhim es-Sâmerrâî, *Min Muʿcemi ʿAbdullāh b. el-Muḳaffaʿ* (Beyrut 1974, 1984); Abbas Ali Azîmî, *Şerḥ-i Ḥâl ü Âs̱âr-ı İbn-i Muḳaffaʿ* (Tahran 1976); Charles Pellat, *Ibn al-Muqaffaʿ conseilleur du calife* (Paris 1976); Abdülemîr Şemseddin, *el-Fikrü't-terbevî ʿinde İbni'l-Muḳaffaʿ, el-Câḥiẓ, ʿAbdülḥamîd el-Kâtib* (Beyrut 1405/1985); Şâdiye Kâzım, *İbn al-Mukaffa ve Arap Edebiyatındaki Tesiri* (yüksek lisans tezi, 1985, DTCF); Süreyyâ el-Kâfî, *Dirâse iḥṣâʾiyye li-ṣıyaġı'l-fiʿli'l-mezîde min ḫilâli Kitâbi Kelîle ve Dimne* (Tunus 1987); Muhyiddin Hamdî, *ʿAḳlâniyyetü İbni'l-Muḳaffaʿ* (Tunus 1991); Hülya Azak, *İbnü'l-Mukaffa'ın Kelîle ve Dimne'si ile Lafontaine'in Fabllerinin Karşılaştırılması* (yüksek lisan tezi, 1991, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Tâhir el-Hemmâmî, *Racülün fî reʾsihî ʿaḳl: Ḳırâʾe fî edebi İbni'l-Muḳaffaʿ* (Tunus 1992).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü'l-kebîr ve'l-Edebü'ṣ-ṣaġîr*, Beyrut, ts. (Dâru'l-cîl); a.mlf., *Âs̱âru İbni'l-Muḳaffaʿ*, Beyrut 1409/1989, tür.yer.; a.mlf., *el-Manṭıḳ* (İbn Bihrîz, *Ḥudûdü'l-manṭıḳ* içinde, nşr. M. Taki Dânişpejûh), Tahran 1357 hş., tür.yer.; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 115; İbn Kuteybe, *ʿUyûnü'l-aḫbâr*, I, 5, 8, 14, 18, 62; III, 221, 274; IV, 59; Belâzürî, *Ensâb*, III, 218, 221-222; Ya'kûbî, *Târîḫ*, II, 368; Cehşiyârî, *el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb*, s. 103-110, 801; Mes'ûdî, *Mürûcü'ẕ-ẕeheb*, IV, 242; Makdisî, *el-Bedʾ ve't-târîḫ*, IV, 150; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 522-524; Bâkıllânî, *İʿcâzü'l-Ḳurʾân*, Kahire 1349, s. 35; Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-İʿlâm bi-menâḳıbi'l-İslâm* (nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb), Riyad 1404/1983, s. 160-161; Kādî Abdülcebbâr, *Teṡbîtü delâʾili'n-nübüvve* (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1966, s. 71; Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtażâ* (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), [baskı yeri yok] 1373/1954 (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 93-94, 131, 135-137; Ebû İshak el-Husrî, *Zehrü'l-âdâb* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, I, 104, 113, 198, 200-201, 403; II, 727, 755; Bîrûnî, *Taḥḳîḳu mâ li'l-Hind* (nşr. C. E. Sachau), London 1887 → (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 132; A'lem eş-Şentemerî, *Şerḥu Ḥamâseti Ebî Temmâm* (nşr. Ali el-Mufaddal Hammûdân), Beyrut 1413/1992, I, 589; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (Bayburtlugil), s. 260-284; Hatîb et-Tebrîzî, *Şerḥu Dîvâni'l-Ḥamâse* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1938, II, 333-334; İbn İsfendiyâr, *Târîḫ-i Ṭaberistân* (nşr. Mîtrâ Mihrâbâdî), Tahran 1373, s. 10, 11; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 412-417; Abdülkādir el-Bağdâdî, *Ḫizânetü'l-edeb*, III, 409-410; X, 197, 223; A. Christensen, *Le règne du roi Kawadh*, Copenhagen 1925, s. 22 vd., 44 vd., 143 vd.; a.mlf., *Les Kayanides*, Copenhagen 1932, s. 142 vd.; Kāsım er-Ressî, *Kitâbü'r-Red ʿale'z-zındîḳı'l-laʿîn İbni'l-Muḳaffaʿ* (nşr. M. Guidi), Rome 1927, tür.yer.; Brockelmann, *GAL*, I, 152; *Suppl.*, I, 233-237; a.mlf., "Zu den Rhetorischen Schriften des Ibn al-Muqaffa", *ZDMG*, LIII (1899), s. 231-232; Muhammed Kürd Ali, *Ümerâʾü'l-beyân*, Kahire 1355/1937, I, 99-158; a.mlf., *Künûzü'l-ecdâd*, Dımaşk 1404/1984, s. 57-65; Ömer Ferruh, *İbnü'l-Muḳaffaʿ ve Kitâbü Kelîle ve Dimne*, Beyrut 1949, tür.yer.; a.mlf., *el-Minhâc fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih*, Beyrut 1380/1960, I, 61-63; II, 83-92; a.mlf., *Târîḫu'l-edeb*, II, 51; Hannâ el-Fâhûrî, *İbnü'l-Muḳaffaʿ*, Kahire 1957, tür.yer.; Mârûn Abbûd, *Edebü'l-ʿArab*, Beyrut 1960, s. 207-213; Tâhâ Hüseyin, *Min Ḥadîs̱i'ş-şiʿr ve'n-nes̱r*, Kahire 1961, s. 41, 46, 414; Ahmed Emîn, *Ḍuḥa'l-İslâm*, Kahire 1964, I, 195, 205-216; S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1968, s. 149; W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg 1968, tür.yer.; R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, s. 348; Mustafa Sâdık er-Râfiî, *Târîḫu âdâbi'l-ʿArab*, Beyrut 1394/1974, II, 178; H. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar* (trc. Ali Yardım), İstanbul 1976, s. 252-253; Abdurrahman Bedevî, *et-Türâs̱ü'l-Yûnânî fi'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1980, tür.yer.; a.mlf., *Min Târîḫi'l-ilḥâd fi'l-İslâm*, Kahire 1993, s. 53-87; Şevki Dayf, *Târîḫu'l-edeb*, III, 507, 509; Abdülvehhâb Azzâm, *Muḳaddimetü Kelîle ve Dimne*, Kahire, ts. (Dâru'l-maârif), tür.yer.; J. van Ess, "Some Fragments of the Muʿāraḍāt al-Qur'ān attributed to Ibn al-Muqaffaʿ", *Studia Arabica et Islamica Festschrift İhsan Abbas*, Beirut 1981, s. 151-164; Abdülemîr Şemseddin, *el-Fikrü't-terbevî ʿinde İbni'l-Muḳaffaʿ, Câḥiẓ, ʿAbdülḥamîd el-Kâtib*, Beyrut 1405/1985, s. 113-248; M. Rıdvân ed-Dâye, *Aʿlâmü'l-edebi'l-ʿAbbâsî*, Beyrut 1407/1987, s. 118-127; Ahmed et-Tavîlî, *ʿAbdullāh İbnü'l-Muḳaffaʿ: Dirâsât ve müntehabât*, Tunus 1991, tür.yer.; Ali Şelak, *Merâḥilü tetavvüri'n-nes̱ri'l-ʿArabî*, Beyrut 1992, II, 5-176; M. Chokr, *Zandaqa et zindiqs en Islam*, Damas 1993, s. 189-209; Kasım İlgün, *Halife Mansur Dönemi* (doktora tezi, 1994), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 52, 175-176, 191-194; Leylâ Hasan Sa'deddin, *Kelîle ve Dimne fi'l-edebi'l-ʿArabî*, Amman, ts. (Müessesetü'r-risâle), tür.yer.; Âtıf Şükrî Ebû Avz, *ez-Zendeḳa ve'z-zenâdiḳa*, Amman, ts. (Dâru'l-fikr), tür.yer.; E. D. Ross, "An Arabic and a Persian Metrical", *BSOAS*, IV (1927), s. 449 vd.; Dominique Sourdel, "La biographie d'ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes", *Arabica*, I, Leiden 1954, s. 307; M. Yûsuf Necm, "el-Edebü'ṣ-ṣaġîr, uṣûlüh ve fürûʿuh", *Ebḥâs̱*, XIII/4, Beyrut 1960, s. 559; N. A. Baloch, "The Origin of Kalilah wa Dimnah", *Sind University Research Journal*, I, Hyderabad 1961, s. 16-21; Mario Grignaschi, "La Nihâyatu-l-'irab fî aḫbâri-l-Furs wa-l-'Arab", *BEO*, XXII (1969), s. 15-67; XXVI (1974), s. 83-184; Atâ Hüseyin, "İbnü'l-Muḳaffaʿ", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, V/1, İslâmâbâd 1970, s. 73-83; Ahmed Ateş, "İbnülmukaffâ", *İA*, V/2, s. 865-868; F. Gabrieli, "Ibn al-Muḳaffaʿ", *EI²* (İng.), III, 883-885; Âzertâş Âzernûş – Abbâs Ziryâb, "İbn Muḳaffaʿ", *DMBİ*, IV, 662-680.


İSMAİL DURMUŞ

Düşüncesi. a) Fikrî Şahsiyeti. İbnü'l-Mukaffa' eski Fars ilim ve siyaset geleneğini bilmesi, bürokratik tecrübesi dolayısıyla siyasî meselelere nüfûzu ve ıslahatçı tavrıyla İslâm düşünce tarihinin özgün şahsiyetlerindendir. Bu sebeple Arap nesrinin kurucuları arasında sayılmanın yanı sıra düşünür kişiliğiyle de tanınır. Pehlevî dilinden Arapça'ya yaptığı başarılı tercümeler, Sâsânî devlet geleneğiyle çağının İslâmî anlayışları arasında köprü oluşturmuş, Fars ve bir ölçüde Grek kültürüne dair geniş bilgisiyle müslüman ilim ve fikir adamlarının erken bir dönemde buluşmasını sağlamıştır.

Telif ve tercüme eserleri topluca değerlendirildiğinde İbnü'l-Mukaffa'ın çalışmalarını özellikle siyaset, eğitim ve ahlâk alanlarında yoğunlaştırdığı görülür. İlim, din ve felsefe üzerinde duruşu da esas itibariyle bu üç alanla bağlantılıdır. Emevîler'in son ve Abbâsîler'in ilk dönemlerinde yüksek bürokrat olarak devlet hizmetinde bulunmuş olması İslâm toplumunda yaşanan problemlerin farkına varmasını sağlamış, bu problemler kendisinde ıslahatçı bir şuur ve iradenin gelişmesine yol açmıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Mukaffa'ın fikrî çabası daima akılcı, gerçekçi ve tenkitçi bir tavır çerçevesinde gelişmiştir. Bütün eserleri geniş İslâm ülkesi ve devletinin içinde bulunduğu içtimaî, siyasî ve kültürel meselelerin çözümü için önerilmiş bir ıslahat projesinin parçaları olarak görülebilir.

İbnü'l-Mukaffa', bir taraftan eski Fars düşünce ve siyaset geleneğinden ilham alırken diğer taraftan Arapça konuşan kültürlü insanlar olarak düşündüğü muhataplarını dikkate alan bir bakış ve üslûpla dikkatli ve isabetli gözlemler ortaya koymuştur. Bu şekilde Fars bilgeliğinin nisbeten akılcı tavrı ile başarılı ve zeki bir bürokratın keskin gözlemlerini şahsında birleştirmiş, bir din âlimi olmadığı halde muhatap kitlenin dinî inanç ve duyarlılığından dolayı düşüncelerini dinî bir

çerçevede takdim etmiştir. Hatta onun ıslahatla ilgili önerileri arasında doğrudan doğruya dinî uygulamalara dair olanları da yer almaktadır. Dinle ilgili düşüncelerinde ortaya koyduğu temel yaklaşım, hakkında daha sonra şüyû bulan zındıklık ithamı ile uzlaştırılması şöyle dursun, tam aksine ıslahat projesinde dine hem amaç hem de araç planında çok önemli bir rol verilmiştir. Bu çerçevede İbnü'l-Mukaffa' din-devlet, din-ilim ve din-ahlâk ilişkileri üzerinde sıkça durmak ihtiyacını hissetmiştir. Dolayısıyla onun ıslah projesinin dayandığı ana kavramlar dindar ve ahlâklı fert, ilim ve hukuka dayalı devlet, gerçekçi ve akılcı siyasetten ibarettir.

Toplum ve fert planında nihaî gayeyi "dünya ve âhiret esenliği" şeklinde ortaya koyan İbnü'l-Mukaffa'ın (*el-Edebü'ṣ-ṣaġīr*, s. 11) bu amacın gerçekleştirilmesi için öngördüğü siyasî hareket ıslah, yani devlet ve topluma yeni bir düzen verilmesidir. Böyle bir ıslahın gerçekleşmesine hizmet edecek en temel ve vazgeçilmez vasıtalar ise akıl, ilim ve dindir. Birbirinden ayrılmayan bu değerlerden akıl ilmî, ahlâkî, dinî ve siyasî hayatın; ilim ahlâkî, sosyal ve siyasal gelişmenin; din ise ahlâk, hukuk ve siyasetin dayanağıdır. Ayrıca bunların üçü birden medeniyeti kurup geliştiren değerler olduğu için İbnü'l-Mukaffa'ın düşünce sisteminin kurucu öğelerini ilim, ahlâk-siyaset ve dinin teşkil ettiği görülmektedir.

b) İlim ve Mantık Anlayışı. İnsanın temel gayesi dünya ve âhiret esenliği olup İbnü'l-Mukaffa'a göre bu gayeye ulaştıran şartların kavranması tutarlı (sahih) akılla mümkündür. Aklın tutarlı olduğunun başlıca göstergesi ise isabetli tercihlerde bulunabilmek ve bunlara kararlılıkla uymaktır. Tıpkı tohumun filiz vermesinde suyun oynadığı rol gibi eğitim de aklın gelişimi için vazgeçilmez role sahiptir (*a.g.e.*, s. 11-12). Düşünüre göre sevgi yolunu seçmek, doğru olanı istemek, seçimde kararlılık, iyilik yapma alışkanlığı, uyumluluk, seçilen ve inanılan şeye bağlılık ve bunları söz ve eylem planında yerli yerince uygulamak gibi tutumlar sadece birer erdem değil aynı zamanda aklın, canlı ve fonksiyonel kalmanın da psikolojik ve ahlâkî şartlarıdır (*a.g.e.*, s. 13-14). Aklın aslı ilkelere bağlılık ve kararlılık, meyvesi de kurtuluştur. Bütün erdemler akla tâbidir. Buna karşılık kötülüklerden sakınma erdemi olmadan akıl fayda vermez (*a.g.e.*, s. 44-45). Bu fikirler aklî ve ahlâkî hayat arasındaki ilişkiyi belirtmekle kalmaz, aklın hangi alanlarda kararlılık göstereceğini de ortaya koyar. Düşünüre göre sürekliliği olmayan nesne ve olgulara aklın bağlanamayacağı ortadadır. Meselâ akıllı kişi ne malının çokluğuna sevinir ne de azlığına yerinir; çünkü bunların sürekli olmadığını, süreklilik arzeden gerçek sermayesinin aklı ve doğru davranışları olduğunu bilir (*a.g.e.*, s. 5-7). Bu görüşler sonraki İslâmî eserlerde kurulan akıl-ahlâk ilişkisinin tutarlı ilk örnekleri sayılabilir.

İbnü'l-Mukaffa', ilmî hayatın temeline aklı koymakla birlikte geçmiş bilgi ve tecrübe birikiminin etkisini de kabul etmektedir. Düşünür, kendisini bağlı kabul ettiği Fars ilim ve tefekkür geleneğinin altın çağının geçmişte yaşandığı, eski çağlarda yaşamış bilge kişilerin her türlü meseleyi hallettikleri, her alanda yüksek seviyede eserler verdikleri kanaatindedir. Ona göre eski insanlar hem maddî hem mânevî alanda yüksek başarılar ortaya koymuşlar, dünya ve âhirete ilişkin bilgilerine gelecek nesilleri de ortak etmek amacıyla kalıcı eserler yazmışlardır. Hatta kendi çağında yaşayanların bilgi kaynağının da eskiler olduğunu söylemektedir. Zira eskiler Allah'ı ululamaktan zühd ahlâkını telkine, ilimler tasnifinden yöntemleri belirlemeye kadar her türlü konuda söylenecek şeyi söylemişlerdir; geriye yalnızca onların hikmetlerinde dile getirilmekle birlikte izaha muhtaç olan bazı inceliklerin açıklanması kalmıştır (*el-Edebü'l-kebīr*, s. 63-65). Şu halde özgün fikir diye bir şey yoktur; yeni bir görüş ortaya attığı iddiasında olanların yaptığı esasen eski fikirleri yeni bir düzenle sunmaktan ibarettir (*el-Edebü'ṣ-ṣaġīr*, s. 12-13). Öte yandan İbnü'l-Mukaffa'ın dayandığı hikmet yahut felsefe geleneği, Pehlevîce'de kısmen ifadesini bulmuş olan Grek düşüncesini de kapsamakta, onun hükemâ dediği düşünürler arasına yalnızca Fars bilgeleri değil Grek düşünürleri de girmektedir. Bu bakımdan İbnü'l-Mukaffa'ın bizzat derlediğini belirttiği (*a.g.e.*, s. 15) tercüme pasajların onun fikrî eğilimini ve tercihini yansıttığı düşünülmelidir.

Düşünür bilginin iki amaca yönelik olduğu kanısındadır. Bunlardan birincisi, hem bilgi sahibine hem de kamuya yönelik olan fayda, ikincisi ise aklın arındırılmasıdır. Bilginin entelektüel kapasiteyi arttırıcı işlevinin değeri akıl ve erdem sahiplerince bilinmektedir (*el-Edebü'l-kebīr*, s. 111). Böylece eğitimin aklı arındırıcı işlevine paralel olarak bilginin arındırıcılığından da söz edilmekte ve eğitim yalnızca ahlâkî değil entelektüel bir içerik de kazanmış olmaktadır. Ayrıca aklın eğitimle arınacağı ve gelişeceği fikri, düşünürün fayda kriteri kadar kemal kriterine de önem verdiğini göstermektedir. Bilgi edinmede yöntem meselesinde imkân ve kapasite bakımından belirli sınırların aşılmaması gerektiğini vurgulayan İbnü'l-Mukaffa', bilgi sahibi olmada sınırı aşan kimsenin cahiller zümresine katılmış olacağını söyler (*a.g.e.*, s. 121). Nitekim hikmet sahibi olan bir kişi derinliğini bilmediği nehre dalmaz (*a.g.e.*, s. 132); akıl ve erdem sahipleri de her türlü bilgi için uygun yol ve yöntem ararlar (*el-Edebü'ṣ-ṣaġīr*, s. 54).

İbnü'l-Mukaffa', *Kelîle ve Dimne*'nin yazılış amacını açıkladığı girişte bilginin amel için gerekli olduğunu, dolayısıyla bilginin fayda kavramıyla ilişkisini vurgulamaktadır. Bir kimsenin, niçin ilim peşinde koştuğu sorusunu açıkça cevaplayabilmesi ve amacına ulaştığında artık o sahada boşu boşuna derinleşmemesi gerekir (*Kelîle ve Dimne*, s. 85-86). İbnü'l-Mukaffa'ın, ahlâk ve siyasete ilişkin bir fabl olan *Kelîle ve Dimne*'deki gerçek mesajın yalnızca filozofa yönelik olduğunu belirtmesi onun felsefeye ayırdığı mümtaz yeri göstermektedir (*a.g.e.*, s. 99). Her ne kadar buradaki filozof sözüyle Beydebâ'nın kastedildiği düşünülmüşse de (Ahmed Emîn, I, 129) bu ifadeden, kitabın ulaşmak istediği en yüksek maksadın ancak filozoflarca anlaşılabileceği fikri de çıkarılabilir. Zira İbnü'l-Mukaffa'a göre (*Kelîle ve Dimne*, s. 18) bu kitap, hem hikmet peşindeki bilgeleri hem de eğlence peşinde olup entelektüel alâkaları bulunmayan, fikrî seviyesi düşük insanları tatmin edecek şekilde yazılmıştır. Hikmete ilişkin anlamların fabl sanatıyla dolaylı olarak verilmesi, kitabı okuyan kimsenin onu anlamak için filozofa özgü mantıkî bir çaba göstermesini gerektirmektedir (*a.g.e.*, s. 80-85).

Şu halde İbnü'l-Mukaffa'ın, *Kelîle ve Dimne*'nin doğru anlaşılması için ortaya koyduğu çerçeve felsefî çaba, doğru yöntem, doğru bilgi ve buna uygun davranış olarak çizilmiş bulunmaktadır. Felsefî çaba ve yöntemin mantıkî karakteri metinde "öncüller" ve "sonuç" terimleriyle ifade edilmiştir. Müellif, eserin kapsadığı öncüllerden hangi sonucun nasıl çıkarılacağını anlamak için okuyucunun fikrî bir çaba içinde olması gerektiğini belirtir (*a.g.e.*, s. 81). Böyle bir çabanın ölçütü olarak mantık da İbnü'l- Mukaffa'ın ilgi

alanına girmiştir. Nitekim Arapça tercümesi ona nisbet edilen *Organon*'un ilk üç kitabı (*Kategoriler, Önermeler, Birinci Analitikler*) günümüze ulaşmıştır. Ayrıca İbnü'l-Mukaffa' oldukça erken bir dönemde bazı mantık terimlerini de kullanmıştır. Klasik kaynaklar arasında Hârizmî, "cevher" terimi münasebetiyle izahat verirken İbnü'l-Mukaffa'ın bu terim karşılığında "ayn"ı kullandığını belirtmektedir (*Mefâtîḥu'l-ʿulûm*, s. 167). Câhiz ise onu Aristo mütercimleri arasında sayar (*Kitâbü'l-Ḥayevân*, I, 76). Ayrıca İbnü'n-Nedîm düşünürün mantık çalışmalarına atıfta bulunmaktadır (*el-Fihrist*, s. 303, 309). Sâid el-Endelüsî'nin de Abbâsîler'in ilk döneminde mantık sahasında meşhur olan isimlerin başında İbnü'l-Mukaffa'ın geldiğini ve bu alanla ilgili başka tercümeler yanında Aristo'nun mantık külliyatının ilk üç kitabını tercüme ettiğini kaydetmesi (*Ṭabâḳātü'l-ümem*, s. 130), sözü edilen tercümelerin oğlu İbrâhim'e değil İbnü'l-Mukaffa'a ait olduğu tezini desteklemektedir.

İbnü'l-Mukaffa'ın mantık tercümesinde dikkat çeken husus terminolojiyle alâkalıdır. Birçok terime verilen karşılık daha sonra Süryânîce ve Grekçe mantık kitaplarında yapılan tercümelerdekinden farklıdır. Hârizmî'yi bile şaşırtacak kadar ileri derecede olan farklılığın erken devir çevirilerine göre terminolojideki oturmamışlığı göstermektedir. Ancak bu durumun, Halife Me'mûn döneminde redaktörlük yapmış bulunan Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin eserleri için bile söz konusu olduğu düşünülürse Mansûr döneminde yapılmış bir tercüme denemesi için normal sayılmalıdır. Ancak İbnü'l-Mukaffa' anılan üç metni Pehlevîce'den Arapça'ya çevirmiştir. Tercümenin niçin üç kitaptan ibaret olduğu sorusunun cevabı ise Süryânî mantık geleneğinde bulunabilir. Bu durumda orijinal eserin Süryânîce'den Pehlevîce'ye eski bir tarihte çevrilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Fakat asıl önemli olan husus, İbnü'l-Mukaffa'ın oldukça erken bir dönemde felsefî ilimlerin aleti olan mantığa gösterdiği ilgidir.

c) Ahlâk ve Siyaset Felsefesi. İbnü'l-Mukaffa' *el-Edebü'ṣ-ṣaġîr* adlı eserini, okuyucusuna zihnî gelişim ve siyasî tecrübe kazandırmanın yanı sıra temel ahlâkî erdemleri de (mekârim-i ahlâk) kazandırmak amacıyla kaleme aldığını belirtmektedir. Ahlâkî tutarlılığı çok önemseyen düşünür ilim-amel bütünlüğünü yahut ayrılmazlığını çeşitli vesilelerle vurgulamaktadır. Söyleyenlerin bilenlerden, bilenlerin yapanlardan çok olduğu bir çağda kişinin başkasına ahlâkî telkinde bulunmadan önce kendi kendine öğüt vermesi, erdemli bir hayatın önemini bizzat yaşayarak kanıtlaması gerektiğini belirtmekte; hikmetli sözün hikmetli amele nisbetle sadece insanları etkileyebileceğini, fakat hikmete uygun davranışın örnek alınmak bakımından çok daha etkili olduğunu savunmaktadır. İbnü'l-Mukaffa'a göre dünya ve âhiret esenliğini kazanabilmek için sırasıyla şu ihtiyaçların karşılanması gerekmektedir: Yeme içme, zararı uzaklaştırma ve ilim talebi. Aslında insanoğlu, bedenî ihtiyaçlarını gidermek ve dünyevî rahatlığını sağlamak için dünyaya gelmiş değildir; temel gaye aklî ve ruhî hayatı geliştirmek olup bedenî ve dünyevî ihtiyaçların giderilmesi bu amaca bağlıdır. Bu ihtiyaç sıralamasının Eflâtuncu gelenekteki istek, öfke ve düşünme güçlerine tekabül etmesi dikkat çekicidir. Yine bu anlayışın, sonraki ahlâk kitaplarının gözde konularından olan akıl-tutku kutuplaşması fikriyle paralellik arzettiği açıktır (*el-Edebü'ṣ-ṣaġîr*, s. 14-16, 24-57). Ahlâkî tutarlılıkla ilgili olarak öz eleştiriye de önem veren İbnü'l-Mukaffa', ahlâkî kötülüklerini kaydetmesinin, sonra da bunları sık sık düşünmesinin akıllı kişiye yaraşır bir davranış olduğu düşüncesindedir. Ayrıca bir ahlâk varlığı olarak insan için, nefsini muhasebe ettiği ve güvendiği dostlarından kendi ayıplarını dinleyip onlardan nasihat aldığı saatleri en değerli vakitler saymaktadır (*a.g.e.*, s. 20, 22, 47). Bu anlayış İbnü'l-Mukaffa'ın normal bir zühd ahlâkını benimsediğini göstermektedir. Her şeyden önce âhiret hazlarını dünya hazlarına tercih etmenin ve dünyanın geçiciliği karşısında sık sık ölümü düşünmenin akıllıca bir iş olduğu kanısındadır. Öte yandan zor şartlar sonucu olarak azla yetinmek zühd değildir; gerçek zühd, imkânlar elverişli olduğu halde şuurlu bir özveriyi tercihin eseridir (*el-Edebü'l-kebîr*, s. 30). Bu noktada İbnü'l-Mukaffa' dünya ve âhiret dengesi itibariyle insanları cömert, cimri, müsrif ve tutumlu şeklinde dört kategoriye ayırdıktan sonra cömert ve tutumlu olarak belirlenen her iki ahlâkî tavırda da dünyayı ihmal etmeme fikrinin mevcut olduğunu ortaya koyar. Ancak bu yaklaşıma göre dünyevî olanı uhrevî açıdan değerlendirmek anlamına gelen zühd, dünyadan yararlanmayı ve dünya hayatında tadılabilecek mutluluk ve sevinci yaşamayı da içine alan ahlâkî tavrın adıdır (*el-Edebü'ṣ-ṣaġîr*, s. 44-45, 48-49).

İbnü'l-Mukaffa'ın siyasî görüşleri de ahlâkî görüşlerinin bir uzantısıdır. Düşünüre göre üç türlü devlet biçimi vardır: **a)** Dine dayalı devlet. Bu en iyi ve en güvenli devlettir; çünkü herkes, dinin leh ve aleyhlerinde düzenlediği şeye rızâ göstermiş durumdadır. Dolayısıyla dine dayalı devlet hem bir hukuk devleti hem de rızâ (karşılıklı anlaşma) devletidir. **b)** Güce dayalı devlet. Bu devlette güçlünün iktidarını pekiştirme gayreti karşısında daima güçsüzlerin muhalefeti söz konusu olacak, fakat güçlünün tedbirleri yanında güçsüzün muhalefeti hiçbir şey ifade etmeyecektir. **c)** Keyfî idare. Bu idarenin hâkim olduğu devletin herhangi bir hukuk ve iktidar ilkesinden mahrum olduğu için uzun ömürlü olması mümkün değildir (*a.g.e.*, s. 73).

İbnü'l-Mukaffa', siyasetle ilgili görüşlerini edebe dair risâleleriyle *Kelîle ve Dimne*'de olduğu gibi sadece ahlâkî hikemiyat veya siyâsetnâme tarzında dile getirmemiştir. Onun *Risâle fi'ṣ-ṣaḥâbe* adlı eseri, Halife Mansûr dönemindeki siyasî şartların dikkatli gözlemiyle kaleme alınmış bir ıslahat projesidir. Halife Mansûr'un iktidara geldiği 136 (754) yılı ile İbnü'l-Mukaffa'ın ölüm tarihi arasında yazılmış olduğu tahmin edilen bu risâle, Abbâsî yönetiminin ilk devirlerinde yaşanan ülke sorunlarına çözüm önerilerini içermekte olup bizzat halifeye hitaben kaleme alınmıştır. Risâlenin perspektifi, *el-Edebü'ṣ-ṣaġîr*'in girişinde de vurgulanan insanların dünya ve âhiret esenliğidir. Risâlede dönemin içtimaî ve siyasî meselelerinin aşılması için ortaya konulan önerilerin başlıcalarına göre Irak'taki Horasan ordusu sıkı bir din eğitiminden geçirilerek aralarında inanç ve görüş birliği sağlanmalı (*a.g.e.*, s 311), malî ve askerî görevlerin birbirine karışmamasına önem verilmeli, arazi vergisi toplama işinde askerin istihdam edilmesi uygulamasından vazgeçilmeli, askerin maaşı düzenli ödenmeli, Horasan ve civar eyaletler için bir istihbarat servisi kurulmalıdır (*a.g.e.*, s. 313-315). Öte yandan halifenin konumu dinî hükümler bakımından açık seçik tanımlanmalıdır. Çünkü Allah'a itaat etmeyene itaat edilmeyeceği şeklindeki hüküm istismar edilerek siyasî otorite bakımından kargaşa ortamı hazırlanabilir. Buna karşılık siyasî otoritenin dinî ölçüleri hiçe sayan keyfîlikleri de mâzur görülemez. Yönetilenler bakımından ilkesiz bir teslimiyet anlayışı yanlıştır (*a.g.e.*, s. 312). Sonuçta hem ilkeler korunmalı hem de siyasî kargaşa önlenmelidir. Bu

dengeyi sağlayacak âmil ise yönetim ve itaatin dine ve akla uygunluğudur.

İbnü'l-Mukaffa', dinî hükümlerin akılcı tatbikatıyla ilgili olarak bir hukuk reformunu da şart görmektedir. Zira farklı bölgelerde farklı hukuk uygulamalarının mevcudiyeti ciddi problemler doğurmaktadır. Bunun için halife, hukuk sisteminin sahih dinî verilere dayalı olarak akılcı bir yaklaşımla kodifikasyonu işine girişmeli, bir standart hukuk metni (kitâb câmi') ortaya koymalıdır (*a.g.e.*, s. 316-317). İbnü'l-Mukaffa'ın bu görüşünü Sâsânî uygulamasından aldığı iddia edilmişse de (Ahmed Emîn, I, 215-216). Sâsânîler'e ait resmî bir hukuk metninin mevcut olmadığı bilinmektedir. Roma hukukunun tesiri ise günlük uygulamalarla sınırlı idi. Şu halde ona bu fikri ilham eden din-devlet ilişkileri hakkındaki şahsî gözlem ve tesbitleridir (Goitein, s. 163-164, 166). İbnü'l-Mukaffa'ın gözlemciliği onun kıyasla ilgili görüşüne de yansımıştır. Buna göre kıyas fikir ve çözüm üretmede amaç değil araçtır. Kıyasın verdiği teorik sonuç kamu vicdanının iyi ve doğru bulduğu şeye (ma'ruf) aykırı düşüyorsa onu ölçü almak gerekmez (*Risâle fi'ṣ-ṣaḥâbe*, s. 317-318).

İbnü'l-Mukaffa'ın yer yer acı eleştiriler de içeren önerilerinin yönetim nezdinde yankı bulmadığı (Latham, s. 64), özellikle siyasî otoritenin din müesseseleri üzerinde etkili olması sonucunu doğurabilecek önerilerinin dikkate alınmadığı (Goitein, s. 166) bilinmektedir. Ancak reformcu düzenlemeler için "yönetilenlerin esenliği, ülkenin bayındırlığı, hıyanetin ve despotizmin engellenmesi" (*Risâle fi'ṣ-ṣaḥâbe*, s. 322) şeklinde hedefler öngördüğü dikkate alınarak onun gerçek ölüm sebebinin siyasî fikirleri olduğu sonucuna varılabilir (Ahmed Emîn, I, 215).

d) Din Felsefesi. *Kelîle ve Dimne*'nin "Bâbü Berzûyeh" başlıklı bölümünün doğrudan doğruya İbnü'l-Mukaffa'ın tenkitçi din felsefesini ihtiva ettiğini düşünen Theodor Nöldeke ve Francesco Gabrieli gibi şarkiyatçılar, düşünürün din hakkındaki gerçek görüşlerini Berzûyeh'in ağzından aktardığı şeklindeki bir var sayıma dayanarak onun dinsiz bir düşünür olduğunu ileri sürmüşlerdir. Özellikle dinin eleştirildiği bölümün metne İbnü'l-Mukaffa' tarafından eklendiği yolunda Bîrûnî'nin ortaya attığı iddiaya dayanarak (*Taḥḳîḳu mâ li'l-Hind*, s. 76) bu var sayım temellendirilmeye çalışılmıştır. Adı geçen bölümde Berzûyeh'in fikrî serüveni verilmekte ve bu serüvenin bir safhasında onun dinî sorgulayışı anlatılmaktadır (bk. *Kelîle ve Dimne*, s. 100-124). Bu metinden hareket eden şarkiyatçıların yaklaşımına göre İbnü'l-Mukaffa' gerçeği bilimde ve sonra da dinde arayan, dinleri aklen tatmin edici bulmayıp zühd ve buhranlık arasında bocalayan bir fikir adamıdır ve düşüncelerini Berzûyeh'in ağzından aktarmıştır. Ancak bu yorum Paul Kraus tarafından kuşkuyla karşılanmıştır. Kraus'un açıklamasına göre İbnü'l-Mukaffa', *Kelîle ve Dimne* metnine kendinden bir şeyler ilâve etmiş olabileceği gibi eserin Pehlevîce tercümesinde de dinlerden kuşku duyan pasajlar bulunabilir. Meselâ Paulus Persa'nın Süryânîce mantık kitabı, dinlerin akla aykırı ve çelişkili olduğu yönündeki fikirlerin Cündişâpûr'u kuran Kisrâ Enûşirvân döneminde kaleme alındığına tanıklık etmektedir. Üstelik Paulus Persa ile Berzûyeh Enûşirvân'ın sarayında birlikte bulunmuşlardır. Böylece dinler hakkındaki sözlerinin o dönemin ruhunu yansıttığı söylenebilir (Abdurrahman Bedevî, *Min Târîḫi'l-ilḥâd fi'l-İslâm*, s. 50-57).

Öte yandan İbnü'l-Mukaffa'ın kendisine ait ifadelerde din hakkında kuşkucu veya reddedici unsurlar bulunması şöyle dursun ona göre din Allah'tan yaratıklarına verilmiş bağışların en büyüğü, en yararlısı ve her türlü hikmet açısından en övülecek olanıdır (*el-Edebü'ṣ-ṣaġîr*, s. 33). Düşünür, evrende gözlenen küçük büyük bütün varlıkların görünmeyeni tanımlayacak şekilde Tanrı'yı bilmeye ve O'na inanmaya götürdüğünü belirterek sistemli gözlem ve akıl yürütmenin Tanrı'yı ispata yeteceğini savunmuştur (*a.g.e.*, s. 36-37). Ancak dinî inanç ve fikrî görüş arasındaki farkı da gözetmek gerekir. Çünkü din inanç temeline dayanır. Halbuki insanın zihninde oluşan görüşler fikrî ihtilâf ve tartışmalarla şekillenir. Dinini tartışma konusu yapan kişi onu kendi görüşü haline getirmiş olur; kendi görüşünü dinin mutlaklığına çıkaran ise bir din koyucu durumuna gelir. Kendisi için din koyan ise dinsizdir (*a.g.e.*, s. 34). Dinde esas olan doğru itikad, büyük günahlardan kaçınmak ve farzları yerine getirmektir. Bu ilkelere ısrarla sarılmak gerekir. Dinin anlaşılması ve yaşanması konusunda ileri adımlar atmak üzere din ilimlerinde derinleşip yoğun bir ibadet hayatına yönelmek bu temel şartların yerine getirilmesinden sonra anlamlı olabilir. Böyle bir dinî tutum erdem ve yetkinlik açısından daha uygun olacaktır (*el-Edebü'l-kebîr*, s. 65-66, 121).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü'ṣ-ṣaġîr*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 11-60, 73, 311-317; a.mlf., *el-Edebü'l-kebîr*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 63-66, 111, 121, 132; a.mlf., *Kelîle ve Dimne* (nşr. Mustafa Lutfî el-Menfelûtî), Beyrut 1966, s. 18, 80-86, 99, 100-124; a.mlf., *Risâle fi'ṣ-ṣaḥâbe* (*Âs̱âru İbni'l-Muḳaffa'* içinde), Beyrut 1409/1989, s. 309-323; a.mlf., *el-Manṭıḳ* (İbn Bihrîz, *Ḥudûdü'l-manṭıḳ* içinde, nşr. M. Taki Dânişpejûh), Tahran 1357 hş., neşredenin girişi, s. 73-76; ayrıca bk. tür.yer.; Câhiz, *Kitâbü'l-Ḥayevân*, I, 76; Hârizmî, *Mefâtîḥu'l-ʿulûm* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 167; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 303, 309; Bîrûnî, *Taḥḳîḳu mâ li'l-Hind* (nşr. C. E. Sachau), London 1887 → (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 76; Sâid el-Endelüsî, *Ṭabaḳâtü'l-ümem* (nşr. Hayât Bû Alvân), Beyrut 1985, s. 130; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1962, s. 67-74; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Kahire 1964, I, 129, 195-228; S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1968, s. 149-167; Abdurrahman Bedevî, *et-Türâs̱ü'l-Yûnânî fi'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1980, s. 101-120; a.mlf., *Min Târîḫi'l-ilḥâd fi'l-İslâm*, Beyrut 1980, s. 50-57; Abdülemîr Şemseddin, *el-Fikrü't-terbevî ʿinde İbni'l-Muḳaffaʿ, el-Câḥiẓ, ʿAbdülḥamîd el-Kâtib*, Beyrut 1405/1985, s. 117-155; J. D. Latham, "Ibn al-Muqaffaʿ and Early ʿAbbasid Prose", *ʿAbbasid Belles-Lettres* (ed. Julia Ashtiany v.dğr.), Cambridge 1990, s. 48-77; a.mlf., "Ebn al-Moqaffaʿ", *EIr.*, VIII, 39-43; M. Yûsuf Necm, "el-Edebü'ṣ-ṣaġîr, uṣûlüh ve fürûʿuh", *Ebḥâs̱*, XIII/4, Beyrut 1960, s. 559-566; F. Gabrieli, "Ibn al-Muḳaffaʿ", *EI²* (İng.), III, 883-885; Ihsan Abbas, "al-Adab al-kabir", *EIr.*, I, 445-446; a.mlf., "al-Adab al-ṣaġīr", *a.e.*, I, 446-447; Abbas Ziryâb, "İbn Muḳaffaʿ", *DMBİ*, IV, 676-677.



İLHAN KUTLUER

İBNÜ'l-MUKRÎ el-İSFAHÂNÎ

(ابن المقرى الإصفهانى)

Ebû Bekr Muhammed
b. İbrâhîm b. Alî el-İsfahânî
(ö. 381/991)

Hadis hâfızı.

285'te (898) İsfahan'da doğdu. Mukrî olan babasından dolayı İbnü'l-Mukrî lakabıyla tanındı. Ayrıca Zâzânî ve Âsımî nisbeleriyle anılır. 302'de (914-15) hadis öğrenimine başladı. Tahsil amacıyla İslâm dünyasında elliden fazla ilim merkezini gezdiği için "Rahhâl" diye de anılır. Devrinin İsfahan, Bağdat, Musul, Mekke, Kudüs, Dımaşk, Kahire ve Kûfe gibi ilim merkezlerinde Muhammed b. Nasîr el-Medînî, Ebü'l-Kāsım el-Begavî, Ebû Bekir el-Bâgandî, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Muhammed b. Hasan b. Kuteybe, İshak b. Ahmed el-Huzâî, Mufaddal b. Muhammed el-Cenedî, İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, Abdullah b. Muhammed el-Firyâbî ve Ebû